

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ
БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

Дэвид Юм и современная философия

Под редакцией

И.Т. Касавина



МОСКВА • АЛЬФА-М • 2012

УДК 141
ББК 87.3(0)
Д94

Подготовлено в секторе социальной эпистемологии и печатается
по решению Ученого совета Института философии РАН

Издание осуществлено при поддержке ООО «Внешпромбанк»

Д94 Дэвид Юм и современная философия : сборник статей ;
под ред. И.Т. Касавина. — М. : Альфа-М, 2012. — 352 с. —
(Библиотека журнала «Эпистемология и философия науки»).

ISBN 978-5-98281-326-8

Дэвид Юм играет уникальную роль в истории англо-американской мысли. Его называют Иммануил Кант англоговорящего мира. Два центральных подхода к систематической философии XX в. — натурализм и релятивизм — были вдохновлены Юмом. Ученый перекидывает мостик между классической и неклассической философией. Смещение познающего субъекта и духовной субстанции с их привилегированного места — это путь к «смерти Бога» (Ф. Ницше) или «смерти автора» (Р. Барт). Его критика каузальности соответствует индетерминизму квантовой механики (Б. Рассел). Фальсификационизм К. Поппера вряд ли был бы возможен без юмовского анализа индукции. В рассуждениях Л. Витгенштейна о следовании правилу открывается сходство с юмовской идеей привычки или поведенческой диспозиции (С. Крипке), а также с понятием габитуса П. Бурдьё. Д. Блур считает, что «Юм — это великий эдинбургский социолог знания» (а юмовский спор с Томасом Ридом предвосхищает дискуссию Блура с К. Макгином). Настоящая книга — не просто вклад в историю философии, хотя в ней обсуждаются многие проблемы современного юмоведения. Здесь собраны яркие интерпретации Юма, подтверждающие его актуальность для современной философии. Авторы обсуждают широкий спектр проблем — от тонких вопросов о развитии идей Юма и их воздействии на современные дискуссии до наиболее современных и спорных тем в эпистемологии и философии науки, а также политической теории и этике.

УДК 141
ББК 87.3(0)

СЕРИЯ «БИБЛИОТЕКА ЖУРНАЛА
«ЭПИСТЕМОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ»
ОСНОВАНА В 2010 Г.

ISBN 978-5-98281-326-8

© Касавин И.Т. Составление, 2012
© Авторы, указанные в содержании, 2012
© «Альфа-М». Оформление, 2012

Содержание

<i>И.Т. Касавин, Е.В. Вострикова</i> • Вперед к Юму?	5
1. ДЭВИД ЮМ: ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ КОНТРОВЕРЗЫ.	13
<i>Бэрри Страуд</i> • Натурализм и скептицизм в философии Юма	13
<i>И.Т. Касавин</i> • Дэвид Юм. Шесть эпистемологических парадоксов	27
<i>Л.А. Маркова</i> • Проблема эмпиризма у Д. Юма и в наши дни	52
<i>Е.Н. Блинов</i> • Юм, Делёз и теория потоков: от права к политике	71
<i>П.А. Сафронов</i> • Регулярность и различие: философия Юма как практическая эпистемология	86
<i>Г.С. Рогозян</i> • Новые юмианцы и интуитивная очевидность скептицизма	95
<i>Б.И. Пружинин, Т.Г. Шедрина</i> • Скептицизм Д. Юма в контексте его исторических исследований и современные проблемы культурно-исторической эпистемологии	110
2. ДЭВИД ЮМ В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ	120
<i>Н.В. Мотрошилова</i> • Учение Юма сквозь призму критицизма Канта	120
<i>Том Рокмор</i> • Юм, Кант и коперниканская революция	127
<i>Хайнер Ф. Клемме</i> • Юм, Кант и современное аристотелианское анти-Просвещение	142
<i>А.С. Игнатенко</i> • Делёз и Юм: конец истории философии	154
<i>Стив Фуллер</i> • Философ заниженных ожиданий — в этом ли секрет популярности Дэвида Юма?	163
3. ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ И МЕТАФИЗИКА.	173
<i>Н.А. Касавина</i> • Д. Юм, Б. Паскаль, Л.Н. Толстой: рациональные и аффективные коллизии экзистенции	173
<i>И.Г. Гаспаров</i> • Дэвид Юм и метафизика тождества личности	182
<i>О.Е. Столярова</i> • Философия Д. Юма и философия процесса: расширение субъективного опыта до масштабов космоса	201

истории создается самой историей, т.е. человечеством в его историко-культурном развитии.

Дальнейшее развитие философии культуры шло по пути нарастания расхождений с «классикой», намеченных Юмом. Главной причиной тому стало углубление и обострение внутренних противоречий классической модели. Рассмотрение этого процесса вывело бы за рамки данной статьи. Замечу только, что практически все творчество инициаторов и разработчиков неклассических моделей культуры (множественное число здесь подчеркивает невозможность возврата к универсальным историко-культурным схемам) — от Шопенгауэра и Ницше до Кассирера, Гуссерля и Хайдеггера — можно рассматривать как полемические комментарии к идеям Юма.

Трехсотлетний юбилей великого шотландца — неплохой повод вновь проследить исторические истоки современных культур-философских дискуссий. Возможно, это придаст им большую определенность и повысит степень самокритичности ее участников.

Научное издание

Дэвид Юм и современная философия

Оформление художника *С.Б. Дьякова*. Художественный редактор *А.В. Антипов*
Компьютерная верстка *О.С. Тониной*. Корректор *Е.К. Шарикова*

Подписано в печать 04.12.2012. Формат 60×90/16. Бумага офсетная
Печ. л. 22,0. Уч.-изд. л. 23,17. Тираж 1000 экз. Заказ № 2313

Издательский Дом «Альфа-М». Адрес: 127282, Москва, ул. Полярная, д. 31В, стр. 1
Тел./факс: (495) 363-4270 (573). E-mail: alfa-m@inbox.ru

По вопросам приобретения книг обращайтесь:

- Отдел продаж «ИНФРА-М». 127282, Москва, ул. Полярная, д. 31В, стр. 1;
тел.: (495) 363-4260; факс: (495) 363-9212; e-mail: books@infra.ru
- Отдел «Книга—почтой», тел.: (495) 363-4260 (доб. 232, 246)

Отпечатано способом ролевой струйной печати
в ОАО «Первая Образцовая типография» филиал «Чеховский Печатный Двор»
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
Сайт: www.chpk.ru. E-mail: marketing@chpk.ru факс 8(496) 726-54-10, тел. 8(495) 988-63-87

нения индивидуальных перспектив. В гораздо большей степени, чем отдельные восприятия, ситуативные взаимодействия недоступны и не могут быть доступны для полного сознательного контроля со стороны кого-либо из участников¹. Очевидно, что ни один из участников социального взаимодействия не располагает достаточной автономией.

Смысл взаимодействия не поддается единоличному присвоению кем-либо из участников интеракции, он не находится скрытно позади актуально происходящей коммуникации. Какие-то обходные пути, если мы в принципе хотим взаимодействовать с другими людьми, нам искать не нужно. Юм весьма далек от драматургического и/или манипулятивного представления о логике процессов социального взаимодействия. Ему гораздо ближе модель честной и открытой сделки². Заключая сделку, мы одновременно принимаем прагматически обусловленную установку на *доверительное отношение* к другим людям, их мотивам и способам действия, а также поддерживающим нашу совместную деятельность институтам:

Самый бедный ремесленник, работающий в одиночку, рассчитывает, по крайней мере, на охрану магистрата, обеспечивающую ему использование плодов своего труда. Он рассчитывает также на то, что, если понесет свои товары на рынок и предложит их по разумной цене, то найдет покупателей, а затем сможет побудить других людей снабдить его за вырученные деньги теми товарами, которые необходимы для его существования³.

Привычка в социальном контексте — это привычка к доверию, к тому, чтобы рассчитывать на успех деятельности, основанной на корректном распознавании преемственности ситуаций и/или их типологического сходства, хотя бы эти ситуации и не могли заранее предъявить свидетельство о своей абсолютной герменевтиче-

¹ И в случае рядов индивидуальных восприятий, и в случае социальных взаимодействий обнаруживается постоянное действие привычки. Однако в первом случае привычка может быть соотнесена скорее с необъяснимой рационально спонтанной регулярностью «механических» сил природы, действующих в человеке (привычка-инстинкт), тогда как во втором — с поддающейся рациональному объяснению нормативностью принятых стратегий социального поведения (привычка-конвенция). Таким образом, специфика «работы» привычки и ее интерпретации во многом определяется регистром, в котором мы обращаемся к опыту.

² Здесь возникает интересный вопрос о соотношении философии Юма с различными историческими вариантами либеральной доктрины.

³ Юм Д. Исследование. С. 75–76 (8.17 по универсальной нумерации текста). Перевод уточнен по изданию: *Hume D. An Enquiry Concerning Human Understanding*. P. 64.

ской благонадежности. Успешность начатого взаимодействия является необходимым и достаточным условием его продолжения, не требующим какой-либо специальной телеологической добавки. Принятие посылок юмовской практической эпистемологии означает готовность к *оправданному* риску, сопутствующему любым социальным предприятиям. В конечном итоге каждый шаг, совершаемый рискующим человеком в его повседневной деятельности, уже создает достаточную причину для того, чтобы двигаться дальше.

Г.С. Роговян

Новые юмианцы и интуитивная очевидность скептицизма

Среди эпистемологов распространено мнение, что проблема философского скептицизма так или иначе постоянно находилась в центре внимания западноевропейской эпистемологии и даже составляла в некотором смысле ее ядро. Любая теория познания, претендующая на установление критериев объективного знания, может быть охарактеризована по своему отношению к аргументам скептика и его гипотезе о возможной ошибке или пробеле в обосновании знания. Можно даже сказать, что после Декарта методологическое значение скептической установки становится важным для философии в целом: скептик — это уже не конкретный человек, занимающий определенную философскую позицию, а неотъемлемая интеллектуальная функция каждого философа, т.е. такая точка зрения, с которой объективность результатов познания оценивается в соответствии с установленными правилами и требованиями. Иными словами, скептицизм долгое время обладал, как минимум, инструментальным значением, являясь (хотя бы и в качестве «угрозы») неким тестом, который необходимо пройти, чтобы оценить притязания той или иной теории на объективность. Такой миролюбивый подход к скептицизму, в котором скептик предстает ручным и одомашненным, отчасти сохраняется и сейчас.

Осмысленность и одновременно живучесть скептицизма в эпистемологии во многом зависели от эвиденциалистского подхода в понимании знания, т.е. от представления о том, что знание для того, чтобы отличаться от «просто мнения», должно быть не только безошибочным, но его истинность должна быть обоснована. Поэтому скептицизм часто выступал как некая теоретическая позиция, противопоставленная нашему до-теоретическому и интуитивному пониманию таких эпистемических понятий, как «знание», «доказательство», «сомнение» и т.д. (В частности, речь шла о нашей интуитивной убежденности в существовании внешнего мира, сознания у других людей, различия между добром и злом и т.д.) Но поскольку интуитивная очевидность не может быть знанием в строгом (научном и философском) смысле, ее нужно обосновать (одним из препятствий на пути к такому обоснованию является «трилемма Агриппы» — регресс в бесконечность, логический круг и необоснованные допущения). Очевидно, что такой скептицизм не просто паразитировал, но был логическим продолжением концепции знания как убеждения, чья истинность должна быть строго и логически доказана. В своей знаменитой статье Эдмунд Геттиер как раз и продемонстрировал ущербность и ограниченность такого подхода к знанию, указав на недостаточность и даже необязательность того, чтобы знание было обосновано¹. (После этого неоднократно предпринимались попытки усовершенствовать способы обоснования знания с помощью уточнения или замены одного из трех условий или с помощью добавления четвертого условия и т.д.) Однако первый по-настоящему серьезный удар по этой концепции знания нанес Джордж Э. Мур в своем знаменитом выступлении в защиту здравого смысла.

Саму защиту Муром здравого смысла можно считать началом тенденции к контекстуализации знания в эпистемологии, результатом которой стал отказ рассматривать в качестве знания только то, что обосновано в соответствии со строгими процедурами подтверждения и обоснования. Разведение Муром понятий знания и логической достоверности снимало необходимость в завышенных требованиях к обоснованию знания. Знанием, считал Мур, может быть как то, что человек не в состоянии обосновать (например, на данный момент), так и то, для чего он имеет только косвенные свидетельства.

¹ Геттиер Э. Является ли знание истинное обоснованное мнение? // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). М.: Дом интеллектуальной книги; Прогресс-Традиция, 1998. С. 231–233.

Знанию не обязательно быть логически обоснованным, чтобы быть достоверным, а не «просто мнением»; знанию достаточно соответствия определенным параметрам контекста. Мур считал таким контекстом здравый смысл, представители философии обыденного языка — повседневную практику употребления слов и выражений, Рудольф Карнап — концептуальные каркасы нашего языка. Одним из главных итогов этой тенденции стала так называемая натурализация эпистемологии, к которой призывал Уиллард Куайн¹, и различные версии эпистемологического экстернализма (например, релейабиллизм, контекстуализм или каузальная теория знания). Куайн, например, рассматривал эпистемологию как продолжение естественных наук: она изучает то, как человек приспосабливается к окружающей среде и как в процессе этого приспособления он приобретает те или иные убеждения. Скептическая проблема в таком случае оказывается всего лишь эмпирическим вопросом о различии между видимостью и реальностью, на который могут быть даны эмпирические ответы, например, с точки зрения эволюционной биологии, психологии или социологии².

Однако во второй половине XX в. своеобразной натурализации подверглись и традиционные философские проблемы скептицизма, хотя начало этой натурализации положил еще Дэвид Юм. Майкл Уильямс, в частности, указывает на очевидную преемственность «новых скептиков» по отношению к юмовскому скептицизму и даже называет их «новыми юмианцами»³. (К таковым он причисляет прежде всего Томаса Нагеля, Питера Стросона, Стэнли Кэвела, Роберта Фогелина, Барри Страуда и ряд других философов.)

Скептицизм для Юма, полагает Уильямс, это прежде всего шокирующее открытие относительно природы человеческого знания и положения человека в мире вообще: практически все убеждения человека, так или иначе, не имеют под собой прочной основы, а любая

¹ Quine W. V. O. *Ontological Relativity and Other Essays*. Columbia University Press, 1969. P. 69–90. (Русский пер. см.: Куайн У. в. О. *Натурализованная эпистемология* // У. в. О. Куайн. Слово и объект. М.: Логос: Праксис, 2000. С. 368–385).

² Другим ярким свидетельством кризиса традиционной эпистемологии явилось признание того, что индукция не в состоянии обосновать научное знание. Фальсификационизм Карла Поппера в пику верификационизму представлял собой попытку неиндуктивного обоснования знания. Однако в конечном счете, несмотря на успехи в теории развития научного знания, фальсификационизм Поппера часто трудно отличить от юмовского скептицизма относительно индуктивного обоснования знания.

³ Williams M. *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Princeton: Princeton University Press, 1996. P. 10.

ссылка на врожденные идеи и принципы в качестве такого основания, по меньшей мере, неубедительна. При этом человеку свойственно иметь эти убеждения и, более того, он не может не иметь их в силу своей природной склонности верить и полагаться на что-то. К этому неопровержимому выводу, считает Юм, разум неизбежно приходит в результате размышлений о своей собственной природе. Более того, этот фундаментальный вывод относительно природы нашего разума доступен всякому, кто обладает рефлексивным складом ума, и, таким образом, касается всего человечества, не являясь лишь результатом философских спекуляций. Философское сомнение поэтому в принципе доступно каждому. С другой стороны, понятно, что с этой истиной невозможно примириться в рамках повседневной жизни, с ней буквально невозможно жить — наша природная склонность доверять чему-либо, не требуя обоснований и доказательств, блокирует и нейтрализует эту истину при решении ежедневных практических вопросов (Р. 5). Уильямс отмечает, что повседневные заботы логически исключают систематическое сомнение скептика, которое в противном случае парализовало бы любое наше действие. Ведь для того, чтобы приступить к какой-либо деятельности, мы уже многое должны принять как само собой разумеющееся, иначе действие просто не состоится. Таким образом, безрадостная перспектива неопровержимости скептицизма уравновешивается его практической несостоятельностью, т.е. неэффективностью перед лицом устойчивых и даже навязчивых убеждений человека относительно мира и самого себя. Философский скептицизм кажется неопровержимым только в рамках теоретического контекста исследования, тогда как с точки зрения повседневной жизни он выглядит не более чем безобидным парадоксом. Например, Стросон в своей работе «Скептицизм и натурализм: некоторые разновидности» предлагает использовать именно юмовский вариант решения скептической проблемы: признав именно теоретическую неуязвимость позиции скептика, указать на естественный характер наших убеждений относительно существования мира, чужих сознаний и т.д. Здравый смысл и связанные с ним убеждения выражают естественную склонность нашей человеческой природы и, следовательно, недостижимы для теоретических аргументов скептика. Но в равной степени они не нуждаются и в собственном теоретическом обосновании. При этом Стросон проводит параллель между натурализмом Юма и указанием Витгенштейна на то, что некоторые наши убеждения составляют фундамент, или, если угодно, концеп-

туальную рамку наших повседневных и научных познавательных практик¹.

Однако не все так просто. Разумеется, в противостоянии повседневной практической установки и философской рефлексии верх одерживает первая, поскольку ее просто легче придерживаться — это свойственно человеческой природе, поскольку невозможно постоянно быть сосредоточенным на философских проблемах. Однако человеческой природе свойственно задавать вопросы самого общего характера. Более того, их мы также не можем не задавать в силу нашей естественной тяги к установлению объективной истины относительно какого-либо положения вещей. Философское сомнение и его результаты являются искусственными и неестественными только условно, поскольку требуют усилий в отличие от относительно бесхлопотного в повседневной жизни получения результатов восприятия и следования повседневным ритуалам. К тому же если бы скептицизм действительно был искусственным построением, то существовал бы ответ скептику в качестве разрешения его скептического парадокса. Однако натурализм юмовского скептицизма в том и заключается, что такого теоретического ответа не существует, поскольку, как мы видели, скептицизм не является результатом какой-либо теории. Более того, искусственными и обреченными на провал будут скорее различные теоретические попытки обосновать знание и тем самым опровергнуть скептицизм. Поэтому можно сказать, что «метафизическая потребность» и попытки ее удовлетворения также являются частью нашей природы, а не чем-то искусственным и надуманным. В результате мы всегда имеем доступ к двум разным контекстам исследования, которые в равной степени являются естественными для человека. Философская установка достигается в результате отвлечения от ограничений практического контекста, когда разум, так сказать, «действует в одиночестве», пытаясь взглянуть на мир и человека с абсолютно незаинтересованной и объективной позиции². И наоборот, погружение в контексты повседневных забот предполагает забвение или отвлечение от объективной позиции незаинтересованного наблюдателя, возможность занять которую всегда потенциально присутствует в нашей жизни. Философский и повседневный контексты взаимно исключают друг друга, заставляя разум метаться между двумя точками зрения, поскольку обнаруженная скептицизм-

¹ *Strawson P.F. Skepticism and Naturalism: Some Varieties, L. : Methuen, 1985, P. 14–21.*

² *Williams M. Op. cit. P. 6.*

мом истина невыносима для здравого смысла, но одновременно и неизбежна. Общий итог — биперспективизм как признание взаимной несводимости «кабинетного» взгляда на мир и взгляда, так сказать, «из кухни». Однако между этими контекстами нет симметрии, поскольку, однажды достигнув такого двойственного взгляда на мир, считает Юм, ничто для нас уже не будет как прежде. То, что точка зрения здравого смысла дается нам легче, еще не говорит о ее эпистемологическом преимуществе. Если в философском контексте повседневные убеждения и верования не учитываются вовсе, то в повседневной жизни скептические сомнения подобно теням постоянно маячат на заднем плане, вселяя в нас эпистемологическую тревогу. В этом, по мнению Уильямса, собственно, и заключается эпистемологический пессимизм Юма и основной урок скептицизма в целом.

Наиболее последовательно эту позицию сегодня отстаивает Нагель. Желание взглянуть на себя со стороны, с абсолютно объективной точки зрения вполне естественно для человека, по крайней мере, не менее чем его погруженность в повседневные заботы. Человек постоянно колеблется между двумя этими точками зрения, однако любая попытка занять объективную позицию, так сказать, «извне» неизбежно приводит к скептическим выводам, поскольку не исчерпывает полностью и не объясняет его субъективного взгляда «изнутри». Объективно все мы смертны, случайны, практически во всем детерминированы независимыми от нас факторами, а жизнь наша сама по себе не имеет смысла. Но субъективно мы уникальны, свободны, бессмертны (или желаем бессмертия) и жизнь наша может быть вполне осмысленна и иметь какое-то предназначение. Именно этот разрыв в понимании самих себя, полагает Нагель, характеризует нас как разумных людей. Это же относится и к нашей эпистемологической позиции. Субъективно мы можем настаивать на своем знании чего-либо, но объективно мы всегда готовы признать, что истинность этого знания на самом деле ничем не гарантирована. Обе точки зрения абсолютно естественны и легитимны, но при этом не сводимы друг к другу. Признать их законность и одновременно несводимость — это все, что нам остается, чтобы, как считает Нагель, жить хотя бы только в свете истины. Лучшим отношением к своему раздвоенному и парадоксальному положению в мире будет, скорее, ирония, а не трагический пафос экзистенциалистов¹.

¹ Nagel T. *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press, 1986. P. 231; Nagel T. *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. P. 22–23.

Наиболее интересное продолжение этот эпистемологический пессимизм получил в кантовской критической философии. Кант во многом разделял позицию Юма, полагая, что человеческому разуму присущи попытки трансцендировать свою обусловленность опытом и стремление к безусловному и абсолютному знанию, т.е. к познанию мира таким, «каков он есть на самом деле». Результатом этих неизбежных попыток трансцендирования, как известно, являются антиномии разума, которые, к сожалению, легче обнаружить, чем избежать. Позиция Канта в этом вопросе делает его наряду с Юмом одним из вдохновителей философии «нового скептицизма» и в чем-то даже более предпочтительным «собеседником»¹. Вместе с тем попытка Канта дать опровержение юмовскому скептицизму, несмотря на ее неудовлетворительность, и по сей день является источником для антискептических аргументов.

Речь идет прежде всего о трансцендентальном аргументе, который нацелен на выявление внутренней логической противоречивости и бессмысленности утверждений философского скептицизма. Если характерной чертой философского исследования знания является его всеобщность, а именно требование оценки всего нашего знания, причем сразу, то для того, чтобы занять объективную и незаинтересованную позицию, необходимо как бы сделать шаг назад по отношению ко всему нашему знанию, заключив его (на время, как предлагал Декарт) «в скобки», и только затем исследовать степень его надежности и достоверности. Скептическая оценка надежности знания будет результатом именно такой — философской — постановки вопроса. Однако «выход» разума за пределы человеческого опыта (или, как сказали бы сегодня, за пределы повседневных практик употребления терминов и выражений) приводит к тому, что мы используем такие понятия, как «знание», «целостность», «причина» и т.д. в качестве описания реальности, т.е. в конститутивном смысле, но принципиально вне их обусловленности чувственным восприятием.

Иными словами, мы ищем знание, лишенное какой-либо субъективной и эмпирической точки зрения. Или иначе: мы пытаемся помыслить то, что в принципе, логически помыслить нельзя, поскольку поиск такой безличной не-эмпирической точки зрения означал бы отрицание условий, при которых какое-либо знание вообще возмож-

¹ Показательными в этом смысле являются работы Страуда. См.: Stroud B. *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford: Oxford University Press, 1984. P. 128–169; Stroud B. *Understanding Human Knowledge: Philosophical Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

но. В конечном счете, это означает задаваться таким вопросом, на который заведомо нет ответа (например, понятие причины, считал Кант, будучи изъято из эмпирического «обращения» с целью применения его к миру в целом, на самом деле теряет всякое содержание). Действительно, что значит выйти за пределы своего субъективного опыта и взглянуть на мир в целом как совокупность всего существующего с некой абсолютной точки зрения, или, используя выражение Нагеля, «из ниоткуда»? Это уже действительно будет «бес-перспективное» занятие — вместо философской глубины мы получим тривиальную ошибку в применении понятий. Мур, Карнап и представители лингвистической философии двигались, по всей видимости, именно в этом направлении. Отличительная черта позиции «новых скептиков», однако, заключается в том, что они принимают обе части этого противопоставления: семантическая и логическая неудача этих попыток говорит не только об ограниченности человеческого разума, но может считаться еще одним подтверждением философской глубины его интуиций. Возможно, впервые с этого момента парадоксальность начинает рассматриваться некоторыми аналитическими философами не только как симптом бессмыслицы, но (иногда) и как свидетельство глубины и значимости проблемы.

Ричард Рорти считает, что «новый скептицизм» во многом явился реакцией на поствитгенштейновские и прагматистские попытки лишить некоторые традиционные философские проблемы, в том числе и проблемы скептицизма, самого статуса проблем¹. В частности, «новые скептики» указывают на то, что прагматистская критика философии часто смешивает реальные метафизические проблемы с псевдопроблемами, предлагая концептуальную и лингвистическую «терапию» для их решения: якобы анализ языковых значений и способов употребления слов и выражений все расставит по своим местам и покажет, что никакой проблемы не было и нет. Однако такой лингвистический и семантический верификационизм весьма ограничен, поскольку в мире есть факты, которые выходят за пределы возможностей нашего языка, т.е. недостижимы для описания и выражения (поэтому Рорти и называет «новых скептиков» интуитивными реалистами²).

¹ Rorty R. *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972–1980)*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982. P. xxi–xxiii, xxix–xxxvii.

² Нагель, например, противопоставляет свой реализм лингвистическому идеализму Витгенштейна, для которого, как он считает, реально только то, что в принципе мыслимо и, соответственно, выразимо в языке. Nagel T. *The View from Nowhere*. P. 105–109.

Кроме того, ограниченность и несовершенство такого верификационистского подхода проявляется в том, что легитимность проблем определяется только с точки зрения уже доступных методов их решения. Это очень удобно, замечает Нагель, но недалековидно, поскольку такой подход принижает значимость проблем, редуцирует их глубину и игнорирует возможность появления новых методов их исследования. Тем более что в философии методы исследования и так слишком часто ставятся под сомнение¹. К тому же неразрешимые, пусть даже только на данный момент, проблемы еще не являются по этой причине ненастоящими — невозможно, чтобы вся история философии была историей только псевдопроблем, недопонимания и концептуальных злоупотреблений. Наоборот, считают «новые скептики», необходимо ухватить глубинную суть этих проблем, даже если они были не совсем корректно сформулированы. Возможно, нам даже придется признать свою неспособность их решить, но тогда станет понятным, почему до сих пор проваливались все попытки их решения (Р. XII). Иными словами, философия должна оставаться Философией с большой буквы. При этом «новые скептики» делают особый акцент на интуитивной очевидности и самопонятности некоторых метафизических проблем, будь то проблема объективности знания, свободы воли или возможности моральной оценки. Если у нас есть эти «метафизические» интуиции, то, проявив интеллектуальную честность, необходимо дать им философское объяснение. И если теоретический аргумент в пользу решения какой-либо из этих интуитивных проблем не обладает той же степенью интуитивной очевидности, то, скорее всего, что-то неладно с самим аргументом, а не с проблемой².

¹ Nagel T. *Mortal Questions*. P. X.

² Аналогичные аргументы, апеллирующие к интуитивной возможности иллюзии, используются и в философии сознания, причем также с целью воспрепятствовать «натурализованному» подходу. Речь идет об интуитивной возможности Зомби — человек, во всем похожий на нас, поведение и психическая активность которого полностью доступны для изучения естественными науками. Однако в его мозгу отсутствует такое принципиально субъективное свойство, как феноменальные качества, указывающее на наличие сознания, т.е. осознанности восприятия и поведения. В данном случае используется другая известная скептическая гипотеза — скептицизм в отношении других сознаний. Дэниел Деннет предлагает, на мой взгляд, убедительные «натурализованные» объяснения обеих интуиций — интуицию Матрицы (иллюзия внешнего мира) и интуицию Зомби (иллюзия другого сознания). Dennett D. *Consciousness Explained*. N.Y.: Back Bay Books, 1992. P. 3–16; Dennett D. *Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness (Jean Nicod Lectures)*. Cambridge: MIT Press; A Bradford Books, 2005. P. 1–23.

Действительно, если выводы скептика сами по себе кажутся нам неубедительными или, возможно, чересчур надуманными, то, по крайней мере, сама скептическая гипотеза (например, о том, что мы, возможно, в данный момент спим, а не бодрствуем) понятна практически каждому человеку без какой-либо специальной философской подготовки. Не надо быть философом, чтобы понимать, о чем идет речь в научно-фантастических романах и фильмах, использующих идею тотальной обманчивости окружающей нас реальности или идею того, что ни в одном своем поступке мы не являемся по-настоящему свободными. Более того, даже когда мы начинаем спорить со скептиком и пытаемся его опровергнуть, сама эта попытка уже говорит о том, что мы понимаем, о чем идет речь, признавая тем самым поставленную им проблему как минимум осмысленной. Это, в свою очередь, говорит о том, что наше понимание того, о чем говорит скептик, является гораздо более глубоким и до-теоретическим, чем это принято считать. Но если такое интуитивное до-теоретическое понимание характерно для человека вообще, то все мы в некотором смысле являемся «естественными» скептиками. Поскольку философские проблемы и вопросы не возникают на пустом месте, а естественным образом вытекают из проблем и забот нашей повседневной жизни, поскольку как разумные и мыслящие люди мы неизбежно задаемся такими общими вопросами, как, например, вопросы о смысле жизни, о смерти, о справедливости, о том, что вообще истинно, а что ложно, то мы неизбежно будем приходить к скептическим выводам относительно этих проблем. И не только из-за отсутствия общего согласия относительно каждого из этих «вечных» вопросов, но и потому, что у нас все равно никогда не будет гарантии того, что это именно окончательные ответы. Поэтому можно предположить, что в каком-то смысле эпистемологический скептицизм (как теоретическая установка) во многом основан на экзистенциальном скептицизме в отношении тех вопросов, о которых, как считают скептики, знает каждый. Скептицизм поэтому ничего искусственно не искажает, заявляют «новые скептики», а всего лишь раскрывает этот скептический потенциал, заложенный в самих принципах нашего мышления, но обычно игнорируемый ради достижения конкретных практических целей. Не является скептицизм и просто негативной реакцией на определенную непоследовательность наших концепций знания, после устранения которых он якобы сам по себе исчезнет. Поэтому, полагают «новые скептики», не будучи надуманной теоретической проблемой, а скорее свидетельством нашей человечности и разумности, скептицизм — это, если вспомнить слова Сартра, гуманизм.

Кэвел, например, считает, что, несмотря на то, что в принципе скептицизм (особенно в отношении существования внешнего мира) как некая теоретическая позиция вполне опровержим с помощью аргументов, предложенных Витгенштейном и Остином, тем не менее отчуждение человека от мира и от других людей не является просто теорией и не может быть преодолено с помощью чисто интеллектуальных антискептических аргументов, поскольку ежедневно проживается им в качестве общего условия сосуществования с другими людьми. В этом смысле скептицизм в отношении чужих сознаний — в самом широком смысле, т.е. не как интеллектуальная головоломка, а как ежедневная проблема каждого человека относительно мыслей и чувств другого — является подлинным источником и скрытой истиной, или потенциалом, эпистемологического скептицизма¹. Под влиянием Кэвела даже Хилари Патнэм назвал свои прежние ответы на скептическую проблему не столько ошибочными, сколько поверхностными. Вслед за Кэвелом он заявляет, что, поскольку отчуждение вписано в саму природу человека, то любые попытки избавиться от него, в том числе и от такого либерального скептицизма в повседневных условиях, равносильны тому, чтобы избавиться от своей человечности. Проблема заключается в другом — как научиться жить с этим отчуждением и одновременно признавать существование мира и других людей, не требуя каких-либо гарантий и доказательств. Отказ от этого признания, считает Патнэм, уравнивает в своей «бесчеловечности» как радикальный скептицизм в отношении других сознаний, который в своем сомнении не остановится даже перед агонией другого человека, так и любые (революционные, просветительские, религиозные) попытки навсегда преодолеть нашу человеческую ограниченность, а вместе с ней, по сути, и сами условия существования мыслящего и говорящего субъекта. Поэтому полный отказ от скептицизма, считает Патнэм, сам является одной из форм этого «бесчеловечного» скептицизма².

¹ См.: *Cavell S. The Claim of Reason: Wittgenstein, Scepticism, Morality and Tragedy.* Oxford : Oxford University Press, 1979; *Cavell S. The Avoidance of Love // Must We Mean What We Say?* Cambridge : Cambridge University Press, 1976. P. 267–353.

² *Putnam H. Renewing Philosophy.* Cambridge : Harvard University Press, 1992. P. 178; *Putnam H. Philosophy as Education of Grownup // Reading Cavell;* ed. by A. Crayg, S. Shieh. L. : Routledge, 2006. P. 119–130. Впрочем, Негель, например, считает свою позицию близкой скорее к строгой форме антигуманизма: в мире есть не только известное и пока еще неизвестное нам, но и то, что мы никогда не сможем узнать. Это означает, что мир даже потенциально не является нашим и никогда таковым не будет (*Nagel T. The View from Nowhere.* P. 108).

Итак, заявив об интуитивном статусе скептических проблем, скептики перекладывают «бремя теории», т.е. заботу об аргументах и доказательствах, на антискептиков. При этом они полагают, что любые теоретические ответы скептику будут заранее неадекватны интуитивной очевидности скептических проблем, поскольку интуитивную проблему не решить с помощью только теоретических аргументов. Это отчасти объясняет то, что, как говорит Уильямс, скептицизм слишком часто опровергали. Однако Рорти, в свою очередь, указывает на то, что дело вовсе не в том, есть ли у нас такие интуиции — разумеется, есть! — а в их статусе, т.е. в том, действительно ли они настолько фундаментальны и естественны, как об этом говорят «новые скептики».

Возможно, «естественными» их для нас делает вовсе не какая-то загадочная Природа, а та интеллектуальная традиция, в которой мы воспитаны. Интуиции тогда окажутся концептуально обусловленными, и мы сможем проследить их историческую генеалогию и контекст возникновения. В таком случае вопрос заключается не в том, как объяснить эти интуиции, а в том, как избавиться от них и создать новую интеллектуальную традицию, сменив старый «словарь» на новый.

Разумеется, «новые скептики» готовы признать зависимость эпистемологического скептицизма от определенной концепции объективного знания (в том числе и от концепции здравого смысла). Однако они считают эту концепцию правильной, поскольку опять же мы не можем не придерживаться ее — она в конечном счете является естественной и неискоренимой привычкой нашего мышления. Поэтому одним из выводов, к которому, в частности, приходит Страуд, является признание условной правильности скептицизма. Если бы мы обнаружили ошибку в скептическом вопросе об объективности нашего знания, то тогда мы могли бы отказаться как от самого вопроса, так и от необходимости отвечать на него. Однако Страуд вслед за Юмом полагает, что никому еще не удалось доказать незаконность и бессмысленность этого вопроса, единственным законным и неизбежным ответом на который является скептический вывод. К тому же предложенная Куайном (и многими в том или ином виде поддержанная) натурализация эпистемологии не в состоянии разрешить скептические сомнения или даже просто игнорирует их, поскольку скептик ставит под сомнение в том числе и данные тех наук, с помощью которых натурализованная эпистемология пытается избавиться от традиционных

проблем¹. Скептицизм в таком случае является неизбежным следствием того, что мы не можем не задаваться этим вопросом. Причем задаваться именно так, как это диктует наша концептуально-человеческая конституция и, соответственно, не можем не делать именно такой вывод.

Ошибки и противоречия классической эпистемологии говорят только о том, что вопрос неправильно ставился, а не о том, что он нелегитимен или не имеет смысла. Если мы захотим изменить или преодолеть эти естественные «привычки» нашего мышления, как это предлагает Рорти, то (оставляя в стороне вопрос о том, насколько это возможно) разве само это желание не будет косвенно говорить о правоте скептика и о нашем согласии с его пониманием природы человеческого знания? В этом случае мы сталкиваемся с тем, что Уильямс называет «дилеммой эпистемолога»: либо сразу признать правоту скептицизма, либо, требуя изменения наших до-теоретических «привычек» мышления об объективности знания, признать легитимность и характер поставленной скептиком проблемы. Именно так и поступают те, кто пытается напрямую возражать скептику.

В том же духе рассуждает и Кэвел, когда говорит, что, несмотря на противоречивость и непоследовательность всего того, что пытается сказать скептик, есть в его словах некая скрытая истина, на которую он невольно указывает и которую ему все-таки удастся обнаружить.

Скептик ошибается, когда говорит, что мы можем не знать простейших вещей, но не потому, что мы их действительно знаем. В частности, Кэвел считает, что Витгенштейн вовсе и не стремился опровергнуть основной тезис скептицизма о том, что мы не можем достоверно знать о существовании мира или других сознаний. Более того, он его поддерживал, но лишь потому, что «наше отношение к миру в целом, или к другим как таковым, не является знанием, которое понимается как достоверное»². И далее, параллель, которую, как полагает Кэвел, можно провести между Витгенштейном и Хайдеггером, заключается в том общем взгляде, который можно было бы назвать истиной, или моралью, скептицизма: «Основа человеческого существа в целом мире, его отношение к миру как таковому проявляется не в знании, в любом случае не в

¹ *Stroud B.* The Significance of Naturalized Epistemology // *Midwest Studies in Philosophy.* 1981. № 6. P. 455–471.

² *Cavell S.* The Claim of Reason: Wittgenstein, Scepticism, Morality and Tragedy. P. 45.

том, что мы считаем знанием» (Р. 241–242). Можно сказать, что скептический вопрос о существовании мира, будучи вариацией метафизического вопроса «Почему вообще есть нечто, а не ничто?», косвенно, в своем провале, указывает на вопрос о бытии этого мира, а не просто на его существование. Ссылка на одного из самых известных континентальных философов здесь неслучайна и, скорее, свидетельствует о постепенном изменении оценки проблемы эпистемологического скептицизма в аналитической философии. Показательно также и то, что Стросон в своей работе о скептицизме ссылается на критику Хайдеггером традиционного эпистемологического проекта, окончательно оформившегося в кантовской критической философии. В частности, сопоставляя Витгенштейна и Хайдеггера, он цитирует то место из «Бытия и времени», где говорится о скандале в философии, который заключается вовсе не в том, что до сих пор нет убедительного доказательства существования внешнего мира, а в том, что такие доказательства снова и снова ожидаются и предпринимаются¹.

Действительно, проблема эпистемологического скептицизма уже давно не является центральной темой для многих континентальных философов. Во многом это, конечно, обусловлено тем влиянием, которое до сих пор оказывает философия Гегеля. Решение Гегелем скептической проблемы по большей части является Спинозистским, только вместо единой субстанции Бога-Природы он говорит о Духе. Для Гегеля субъект познания не отделен от познаваемой реальности непреодолимой пропастью чувственного восприятия, но в определенном смысле является проявлением, или эффектом, этой реальности, понимаемой уже не как статичная, а как исторически меняющаяся реальность развития абсолютного Духа. Субъект и объект познания не противопоставлены друг другу, а онтологически тождественны: единичное, случайное и субъективное переживание хотя и не отражает общую универсальную истину (в том смысле, что не дает полного представления о ней), однако есть пускай и частичное проявление того целого, которым является определенный культурный и исторический контекст. Поэтому проблема скептицизма не возникает вовсе, а точнее, является только одной из промежуточных стадий в становлении самосознания на пути к абсолютному знанию. Многие философы сегодня, во многом продолжая эту линию, говорят о том, что человек является частью интерсубъективного «жизненного мира», которо-

¹ Strawson P.F. Op. cit. P. 24.

му он в принципе не может быть противопоставлен. Современный неопрагматизм предлагает похожие способы концептуально-терапевтического «снятия» проблем скептицизма: известное утверждение Уилфрида Селларса о том, что аналитическая философия должна перейти от «юмовской фазы» своего развития к «кантовской», дополняется сегодня призывом перейти уже к «гегелевской фазе»¹.

Впрочем, не стоит думать, что аналитическая философия опоздала на похороны скептицизма как философской проблемы. Акцент на социальной и исторической обусловленности процесса познания часто подталкивает исследователей к разговорам об утраченном рае объективной реальности и даже к буквальному повторению уже, казалось бы, отработанных эпистемологических (в том числе и скептических) штампов относительно непрозрачности восприятия, отчужденности человека от мира и т.д. Только главным героем теперь является язык, или текст, и его означающие элементы, соотношение между которыми и делает возможными всякий опыт и познание. Результат, как правило, один — «непрозрачность референции» к чему угодно и отказ говорить об объективности познания.

С другой стороны, многие исследователи понимают, что к проблеме познания действительно имеет смысл подходить с определенной долей прагматизма: если любая реальность есть продукт взаимодействия природы и общества, то, следовательно, мы никогда ничего и не теряли. Но не в том смысле, что терять было нечего, потому что и не было никакой объективной реальности. Речь идет лишь о том, что у нас всегда уже есть доступ к ней, надо только переосмыслить природу этой объективной реальности и в конечном счете само понятие объективности. Именно поэтому одной из главных тенденций сегодня как в аналитической, так и в континентальной философии является полный или частичный отказ от рассмотрения эпистемологических проблем в контексте традиционных скептических проблем. Но, разумеется, не все при этом готовы последовать примеру Рорти и объявить о «смерти» эпистемологии как таковой.

¹ См., напр. работы Роберта Брэндома (Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism. Harvard University Press, 2000; Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality. Harvard University Press, 2002; Reason in Philosophy: Animating Ideas. Harvard University Belknap Press, 2009) и Джона Макдауэлла (Mind and World. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1994; Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009).